



TITLE:

<研究ノート> ティリッヒとヤスパース：「実存」と「宗教」概念について

AUTHOR(S):

鬼頭, 葉子

CITATION:

鬼頭, 葉子. <研究ノート> ティリッヒとヤスパース：「実存」と「宗教」概念について. ティリッヒ研究 2002, 5: 87-100

ISSUE DATE:

2002-09

URL:

<https://doi.org/10.14989/57604>

RIGHT:

研究ノート

ティリッヒとヤスパース —「実存」と「宗教」概念について—

鬼頭葉子

はじめに

パウル・ティリッヒによる哲学への評価は、彼の提唱する哲学と神学との「関連の神学」において大胆に表現されており、また哲学に関する諸論文においても見て取ることができる。彼のいう「哲学」は、神学における哲学的な概念使用、例えば「キリストはロゴスである」と言表する際に不可避であるところの思考を指す場合、また人間の「実存」状況における探求を指す場合と、広範な意味内容を有するが、特に本論考では、ティリッヒと同時代にその隆盛をみた「実存哲学」に注目する。特定の時代状況を両者同様に有すること、ティリッヒ自身の「実存哲学」への関心、そしてティリッヒ神学と実存哲学との共通項、などの理由から、ここに焦点をあてることは、決して無意味ではないと筆者は考える。ティリッヒの提唱する、疎外された実存の問いに対して答える神学は、同様に「実存」の探求から生じた問いに解答を見いだそうとする「実存哲学」または「実存主義」などと呼ばれる哲学と、その出発点において、共通することとなろう。ティリッヒ自身も、キルケゴール、ニーチェらによって、ヘーゲルの本質主義に対する反乱として始まった「実存哲学」の哲学への貢献、神学への影響を大いに評価するものである。

かといって、そこでティリッヒ神学に対し、「実存主義的」との形容を与えるのは早計である。実存の「問い」に対する「答え」をどこに見いだしたか、という点において、「実存哲学」とティリッヒ神学とは、大きくその帰結が異なる、と予想できるからである。ティリッヒにおいては、それ自体問いであるところの「実存」からは答えを導きだせず（Tillich[1951],p.65）神学 キリスト教使信の答え が要請される。一方ティリッヒによれば、「実存主義者」また「人本主義者」（humanist）らは、「答え」を「実存」そのものから引きだそうとする、という。が、「ヒューマニストらの答えは、隠された宗教的源泉から来る。これらは、世俗的衣装によって包まれていたとしても、究極的関心か或いは信仰の事柄である。」（Tillich[1957a],p.25,26）との記述にあるように、ティリッヒは「ヒューマニスト」（前記引用箇所ではニーチェ、ハイデガ

一、ヤスパース、サルトル等が挙げられている)すなわち「答えを実存そのものから引き出そうとする人々」について、彼らの「答え」も「宗教的源泉」からとられ、「信仰の事柄」なのだ、とみなしているのである。

「ヒューマニストらの「答え」も宗教的である」というこの命題は、ティリッヒのどのような思考枠組の故に可能となるのか。また当のヒューマニスト(実存哲学者)らについても、どこまで妥当しうなのか、その思考枠組を具体的に把握する必要がある。「実存哲学」とティリッヒ神学において、互いに共通するもの・相容れないものを模索し、どの地点において両者が分かたれるのかを見出したい。本論考では、上述の命題をめぐり、ティリッヒ神学と実存哲学における「実存」概念・「宗教」概念について検討するが、殊に実存哲学の具体例として、「キリストの実存主義」とも評されてきたK・ヤスパースの哲学との比較に基づき論をすすめる。

1 ティリッヒにおける humanist とは

まず、ティリッヒが[humanistic][humanist]の語を用いるとき、そこにはどのような含意があるか。すでに記述したように、ヤスパースらのような、「実存哲学」の提唱者、またサルトルのような「実存主義」者らがあげられていることが、ひとつ指摘できる⁽¹⁾。またルネサンスにおける「人本主義者」(エラスムス) 宗教改革時におけるメランヒトンなども[humanist]ととして捉えられている(Tillich[1951],p.5)。なぜこれらの諸人物を統合して「ヒューマニスト」と呼びうるのか。

ティリッヒの諸論文において、[humanistic]或いは[humanist]の概念は早くから扱われており、26年の『現在の精神的状況』では、「人間の本質に対する信仰、自分自身に立脚できるというあの自己に対する信仰、すなわちヒューマニズムの体系」(Tillich[1926b],S.116)との言明がみられる。またティリッヒ後期の論文でも、「自然的」(naturalistic)あるいは「ヒューマニスティックな」(humanistic)方法は、「キリスト教の使信を人間の自然の状態から引き出す」のであり、「人間の実存そのものが問いであることに気づかないで、人間の実存から答えを展開しようとする」ものであるという。そして、啓示は人間に向かって語られるのであって、人間によって自分自身に対して語られるのではない(Tillich[1951],p.65)と続けている。ティリッヒ思想における発展段階が異なるものの、両記述に共通することは、人間の本性に信頼を置き、問いを発する自分自身において答えを見いだす、という点であろう。ティリッヒ自身、クザーヌスにおいてみられた「神律的性格」が、続くルネサンスの展開期、エラスムスのような自律的傾向へと向かったことや、宗教改革において人文主義的教養が導入されたこと(メランヒトン)など、諸変遷を例に挙げている(ibid.,p.85,86)。これらには、「神律」からの「自律」への動きを見て取ることができよう。「神律」(theonomy)概念とは、「自律」(autonomy)に対して抑圧的支配を要求するものではない。また、「他律的理性」と「自律的理性」とは共に「神

律」において統一されており、実存の状況下においては、両者の分裂・葛藤が起こる(ibid., p.85) という。

「神律から離れた自律」という解釈を、ルネサンス同様、実存哲学についても適用した時、人間の实存から「答え」を導き出し得るのなら、宗教的源泉に「答え」を求める必要はない。が、ティリッヒに従うなら、「実存哲学における答えは宗教的」であるから、実存において「答え」は得られないということになる。それでは「実存哲学」「実存主義」とは、ティリッヒにとって、どのようなものであったのかみておこう⁽²⁾。

ティリッヒの「実存哲学」または「実存主義」に関する記述は、44年『実存哲学』や57年『組織神学』においてまとまって見い出せる。まず、「実存」という語についてのティリッヒの理解であるが、「実存する」(to exist)とは、ラテン語の原意では、"to stand out of" (外に立つ)であり、それは、「非存在の外」「無の外」に立つものである、と答えている(Tillich[1957a],p.20,21)。ゆえに事物は存在を獲得しうる、すなわち「実存する」。が、「外に立つ」のメタファーには「中に立つ」(stand in)の意味も含まれるため⁽³⁾、「実存する」とは絶対的非存在(out of)の外に立つと共に、その中に立つことを意味し、この場合は有限性、すなわち「存在と非存在との統一」を意味する。また「実存する」とは相対的非存在(me on)の外に立つとともにまたその中に立つことであり、この場合は「現実性」すなわち「現実的存在とそれに対する抵抗との統一(可能性から現実性への転換)」を意味する。どちらにしろ「実存」とは「非存在の外に立つこと」である(ibid.)。そして「実存主義」(existentialism)が起こる第一歩は、「実在(reality)における可能性(potentiality)と現実性(actuality)の分裂ないし葛藤」(ibid.,p.21,25)とティリッヒは捉えている。この規定に従えば、プラトン、更に遡ってヘラクレイトス、パルメニデス等も実在全体の分裂を経験したゆえに「実存主義」の台頭を担っていることとなる。その後 19、20 世紀における実存主義の隆盛は、ヘーゲルの本質主義体系への対抗によるものとされる。代表者としてシェリング、キルケゴール、マルクス、ニーチェなどの名があげられるが、彼らの主張に通底するものは、本質主義理念における思惟と存在との同一視、そこから生じる個人の対象化への反抗である。すなわち、ヘーゲル体系では、人間は疎外を克服し真の存在(本質)と和解しているとみなされたが、実存主義者らは「人間の实存的状况は彼の本質的性質からの疎外状態」「和解は期待であり予期の事柄であって、実在ではない」(ibid.,p.25)と主張したのである⁽⁴⁾。

このような「実存」の状況についての記述に基づいて、実存主義者らは思考するが、ティリッヒによれば、実存主義は「実存するとは何を意味するかを分析する」(ibid.,p.25) のであって、「答え」を与えるものではない、と位置づけられている。なぜなら、ティリッヒの思考においては、「実存そのものが問い」であり、「実存主義者」は「答え」を他の領域に求めざるをえないもの、とみなされる。したがって、実存主義者らは、宗教的源泉に「答え」を要請するのである。自律的理性の導きによって、実存の分析に基づきつつ、答えを導出しようと試みるが、

実際に「答え」は宗教的源泉から与えられたものである、ということになる。「実存の分析」という「問い」は、ヒューマニスティックな試みであるが、「答え」は宗教的となる。

また「実存哲学」が隆盛した歴史的背景について、ティリッヒによれば、「実存哲学の基礎的関心と機能とを理解するためには、我々はどうしても 19 世紀の宗教的領域で、それも特にドイツの宗教的領域で起きた出来事を背景として、実存哲学を見なければならぬ」のであって、その「出来事」というのは「宗教の持つ直接性(immediacy, unmittelbarkeit)の喪失」だという。そして 1830 年から 1930 年までの期間に宗教的伝統がほとんど動揺させられなかった国では「実存哲学」を欠いており、「実存哲学」は宗教的伝統の崩壊によってヨーロッパ大陸に起きた諸問題に依存している、と指摘している(1944,p.372,373)。失われた宗教的直接性に代わって、「生の究極的意味」をどこに見出すか、「生の意味の再獲得」という問題は、「実存哲学者」らの共通する取り組みであった。これはまた、神学者の取り組みでもあり、ティリッヒ自身の試みであった⁽⁵⁾(ibid.,p.373)。

しかし「実存哲学」について、「意味の再獲得」と捉えるのみでは、「実存哲学」の答えは「宗教的」である、として、神学と同質とみなされる。「実存哲学」とティリッヒ神学を一括りに考えないならば、「実存哲学」とティリッヒの「神学」とを分かつ点をどこに想定しうのだろうか。次章では実存哲学の側から、「実存」概念、「宗教」概念を検討し、ティリッヒとは異なる観点を模索したい。

2 ヤスパースにおける「実存」と「宗教」

ここでは、ティリッヒ自身、「実存哲学」の代表者として挙げており、また自ら「実存哲学」を掲げる K・ヤスパースの哲学における「実存」と「宗教」について取り上げ、ティリッヒのいう、ヒューマニストらの答えが宗教的である、という見解の妥当性について検討する。彼の「哲学的信仰」(Philosophische Glaube)という枠組においては、「暗号」(Chiffer) 非対象的なものを思惟するところの対象性 における「超越者」(Transzendenz)と「実存」との関わりを主眼に据えるなどの特徴から、一見ヒューマニスティックな解決と呼べないような要素を含んでいるように思われる。が、「哲学的信仰」は、ヤスパース自身の見解において、「啓示信仰」と対立する形で掲げられている。また、「哲学的」と銘打つ以上、ティリッヒのような神学の解決とは異なる地点を発見しうるのであろう、と予測しうる。この観点に基づいて、彼の「実存」概念、続いて「宗教」概念を明らかにしてみたい。

哲学史において、ヤスパースの実存哲学はサルトルに代表される「無神論的実存主義」に対し「有神論的実存主義」とも呼ばれるが、ティリッヒはこの問題については、「実存主義」に「有神論」も「無神論」もなく、実存主義者らが答えを与えようとするとき、その答えは実存の分析からは導き出すことができないような「宗教的または疑似宗教的伝統」から引き出される、

と断じている（Tillich[1957a],p.25,26）。まずヤスパースの「答え」が、宗教的伝統からのものである、とみなし得るか否か検証するためには、ヤスパースの考える「実存」観・「宗教」観を検討する必要があるだろう。

彼の提唱する「哲学的信仰」は、「主観と客観を包括するもの」で、信仰の内容は、信仰される「対象」としての「神」や、信ずる我々の「主観」に極限されない。「信仰」は主客を「包括するもの」すなわち「包括者」(Das Umgreifende)、「存在そのもの」への「確信」であり、「信条」や「信仰告白」の形をとって表されるものではない。それでは、「超越者」はいかにして我々に知られることになるか⁽⁶⁾。ヤスパースによれば、それは「実存」において「超越者」の「暗号」を受け取ることによって可能となるが、「暗号」は一回的・浮動的であり、各「実存」に聴取されることによって成立するゆえに歴史的である。神は実存にとっての現実性(Wirklichkeit)をもって表される。「暗号」が浮動的であるゆえに、そこにおいて現れる「超越者」は決して固定的実在性・内在性を持たない。すなわち、この「暗号」によって知られる「神」は、世界内において「実存」と関わることに於いて、世界とは関わりを持たない彼岸的なものではなく、それを経験的・普遍妥当的に世界に内在する「超越者」ではなく、各「実存」において歴史的・[しかし]無制約的に捉えられることに於いて、超越性を維持するのである。

「実存」によって捉えられることで、なぜ「超越性」を維持しうるのか、という点については、彼の「実存」の定義を確認する必要がある。「実存」(Existenz)とは、前述した主/客の分裂を包括する「包括者」のひとつとされる。が、現実的に我々にとっては、主/客分裂の形で現象せざるを得ず、主観としての「現存在」「意識一般」「精神」「実存」の各包括者の様態、客観としての「世界」「超越者」の形をとって現れる。「死」「罪責」など「限界状況」の経験において、我々は生命体としての現存在に飽きたらず、自己超克によって「実存」へ向かう、という⁽⁷⁾。主観であるところの「実存」は、それに対する客観的他者である「超越者」との連携において「自由」を贈与される、すなわち「超越者」は「実存」の「自由の根拠」であって、「実存」自体が「超越的なもの」という性格を有しており、各諸様態からこの「実存」への超克には「飛躍」があることになる（Jaspers[1948],S118）。

このような「哲学的信仰」と、「宗教」ならびに「啓示信仰」には、類似と共に差異をも見出しうる。「哲学的信仰」は、「啓示信仰」との相違・対立において展開される。ヤスパースによれば、「啓示信仰」とは「神の時間的・空間的実在(Realität)」を普遍妥当的に信ずること、と定義されるが（Jaspers[1962],S.164,167）このような「啓示信仰」においては、対象ならざるはずの「神」が対象化・偶像化して、「信仰」の真実性を破壊し、万人に押しつけられることによって個人の単独者性が損なわれるといわれる。哲学/宗教を違いとして考えた時、宗教の特徴とされるのは、彼の定義に従えば、「祭式と神話」「啓示」「共同体」であり、共同体による信仰内容の保証、その保証する信仰内容への恭順が要求されるという（Jaspers[1932],S 296,[1948],S.62,65）。「宗教」は「啓示」に基づいており、特にキリスト教においては顕著であ

る、とヤスパースは指摘する⁽⁸⁾。彼の啓示批判の中心は、「啓示として伝達される啓示は、この世界内での一つの形態を具えたもの」で、有限であるにもかかわらず、普遍妥当性を要求する「啓示」の「排他性」が、信仰の真実性を損なう（Jaspers[1962],S.65）という点にある。そして神の時間的・空間的実在、ある「現存在の現実性」が「絶対的実在性」となった「神人キリスト」という「仲保者」の存在を疑問視する（ibid.,S.175）。キリスト教がより「真摯であるため」に、彼が求めるのは、「聖書の伝統に基づきながら、啓示を具象的な神の特異な行動の現実(Realität)として信ずるのではなく、ただ暗号において同化する信仰（ibid.,S.52）である。もし神が我々の前に立ち現れたなら、我々は恭順な「操り人形」となり、神が我々に望まれたような自由の状態にはおれない、と捉えられるからである（ibid.,S.481）。「自由の根拠」としての超越者は、あくまで隠れたものでなければならない。

このように概観したヤスパースの「実存」観、「宗教」観について、その哲学の「答え」が「宗教的」「キリスト教的」であるといえるのだろうか、というのが、本章での筆者の問題意識であった。ヤスパースの「実存哲学」における「哲学する根源」となるものは人間の「限界状況」であり、この出発点に関しては、ティリッヒのいう「実存の窮境」と類似するとみることができよう。「限界状況」から人間は「哲学すること」に向かう。が、「現存在」「意識一般」「精神」の次元における我々、すなわち客観的な研究対象として認識されうる自己から「飛躍」した「実存」は、我々自身であるものの、客観的に把握しつくすことのできない、対象化しえない自由な存在である。ヤスパースがいう「哲学することの常なる課題」は、「存在を内的に覚知することによって本来の人間になること」あるいは「神を確信することによって自己に成ること」とされる（Jaspers[1948],S.124）。（この「本来の人間」は、世界内では現実化しない可能性として維持されるわけではない。目標としての可能性である。）また、「個人としての人間の独立性を獲得する」ということが、常に哲学の目標である。人間は、超越者との関わりによって、この独立性を獲得する。すなわち彼は、世界内で生じる一切のものからの独立性を獲得する（ibid.,S.124）との記述から推察できるように、我々は、自由の根拠であるところの「超越者」と連携することにおいて、対象的事物から「飛躍した」自由な「実存」として、超越性を獲得するのである。

「限界状況」からこのような「実存」へ向かうことにおいて、ヤスパースが目指すものは、世界の再解釈、意味の再獲得であろう。「死」「罪責」などに直面し、無意味化する世界から「超越」し、再び世界を捉え直すことによって、新たな意味を見出す可能性が生まれるのであり、この可能性は「限界状況」を克服するため必要ともなるだろう。この「意味の再獲得」という根本目標に関しては、「実存哲学」の目的についてのティリッヒの定義（註5）は適切であろうと思われる。が、「実存」の「超越性」とは、客観化・対象化できるものとしての人間を「超えて」いるところの自己であって、人間存在自体が「超え」られているわけではない。また「超越者」も「実存」における聴取・確信においてのみ開示されるのであって、「答え」は「暗号」

として、常に「実存」において、そのつど受け取られる。が、一回的・歴史的な「実存」においての「答え」である以上、究極的な「答え」はありえない。超越者の具体的究極性の可能性を放棄することにおいて、「信仰」の真実性に近づくというヤスパースの観点を、ここに見出すことができる。

更には、「実存」がどこから来てどこへ行くのか、という問いに対して、「哲学的信仰」は答えることができない⁽⁹⁾。十全ならざる「答え」の非究極性に、ティリッヒの如く、終末における成就の先取り・期待としての「断片性」をみるわけではなく、「自己超克」の不断の過程における浮動性として捉えられている。「答え」また「暗号」は、終末における「成就」「完成」として表現されるような可能性を持たない。

そして「啓示」「仲保者キリスト」の存在を、「実存」の真実性・自由を阻害するもの、とみなすことにおいても、そこに「答え」を見出すティリッヒの視点とは全く異なってくる。ティリッヒによれば、神学は「実存的」(介入的：involve である、という意味において)である一方、科学は「非実存的」(距離的：detach である、という意味において)であるという。哲学はこの両者の統一で、意図においては「非実存的」、実際においては「介入性」と「距離性」の両要素の絶えざる交替における統一となる (Tillich[1957a],p.26)。いかなる「神学者」も「捉えられて」、「信仰の決断」によって「神学的円環」の中に立つ以上、神学は必然的に「実存的」となる。ティリッヒによる、ヤスパースの「哲学的信仰」についての批判において、哲学者は距離的(超然的)客観的態度によって、直観的・総合的方面においてすら、純粹に自分の研究対象のみによって規定されていない影響を排除しようとする、と記述されている (Tillich[1951],p.22)。ティリッヒにとって、「信仰」は「捉えられること」で、神学者は自分が扱う対象に介入している。一方、ヤスパースにとっては、歴史的な状況の中で絶えず根源から汲み取られる「哲学すること」は、「人間存在そのものの根源との連関を見出すことにおいて、初めて再びその独立性を完全に意識するようになる」(Jaspers[1948],S.10)と捉えられる。「実存」と関わる根源、つまり超越者が隠れたものである故に、「実存」は排他的具体性から影響されることなく、「自由」で「真実」たりうることになる。

以上のように、ヤスパースの「実存哲学」については、キリスト教的伝統に歴史的に依拠しているにせよ、(暗号としての「人格神」など)「キリスト教的」である、というには不十分と思われる。ここに至っては、前述のティリッヒの命題は妥当し得ないだろう。彼の「啓示」また「キリスト」概念の内容と、「啓示」への対決姿勢から見て、ティリッヒのいうような「キリスト教的」としては捉え難い。また、「答え」を「宗教的源泉」から引き出している、というティリッヒの指摘については、ヤスパースの「宗教」観(祭式・啓示・神話・共同体のメルクマール)「実存」において見出される「答え」などの特徴に鑑みる限りにおいては、彼の「宗教」概念は、ティリッヒにおける「宗教」概念とは離れる。が、ティリッヒが敢えてヤスパースの「実存哲学」について「宗教的」である、とみなしたのは、神または超越者についての「問

い」を問う、という点においてであり、「宗教」をティリッヒのいう「究極的関心」として捉えるなら、究極的・無制約的なものについての問い、「神」についての「問い」を問う、という行為は「宗教的」である。

また、「意味の再解釈」の試みとして「実存哲学」を捉えるならば、「宗教的」とも捉えられる。したがってティリッヒにとっては、「実存の分析」を内実とするところの「実存哲学」も、「問い」においては「宗教的」となる。しかし、「答え」をどこに見つけたか、という点においてはヒューマニスティックな解決であり、「答え」を「実存」において見出そうとする限りにおいては、「人間的」であるということになる。次章ではティリッヒ自身の「実存」と「宗教」について、比較検討する。

3 ティリッヒにおける「実存」と「宗教」

前述のように、「実存」から「答え」は与えられない、というのがティリッヒの見解であった。彼は、サルトルの「人間の本質は実存である」の発言について言及しているが、以下の引用部分においては、ティリッヒの考える「実存」の特徴がよく表されている。サルトルの「実存が本質に先立つ」という観点においては、所与の固定された人間性、また目指す拠り所となるべき人間性は指定され得ない⁽¹⁰⁾。が、ティリッヒによれば、「これ(「人間の本質は実存である」の発言)によって彼(サルトル)は人間のあらゆる救いと癒しを不可能にする。・・・しかし我々は彼においてもまた喜ばしき矛盾を見出すのである。彼は自分の実存主義をヒューマニズムであると特徴づけている。そのことは彼が人間の固有の本質についての一つの観念を持っていることを意味する。彼は人間の本質的な存在とその自由が失われることがありうるという可能性を考慮に入れねばならない。・・・彼は彼の本来の意図に反して、本質的な状態にある人間と、自己を喪失した人間とを区別している」(Tillich[1955c],S.311~312)。ここから、「実存」においては「答え」が得られないということ、それから「本質的存在としての人間」と「実存の諸条件下にある人間」両要素の区別、という観点を指摘できるだろう。

『組織神学』では「実存の諸問題」に対して「キリスト」が提示されるが、まず普遍的人間の状況の象徴として、「墮落」について語られる。この「墮落」について、誤解されてはならないのは、エデンの楽園で「本質的存在」であった人間が、禁を破るという罪を犯したために「実存的疎外状況」に陥った、と考えるべきではない、という点である。未来においてユートピアがないように、過去においてもユートピアはなかったのである(Tillich[1957a],p.22)とティリッヒはいう⁽¹¹⁾。「本質的存在状態」は「直接的あるいは間接的に我々が知りうるような人間の現実的發展段階ではない」(ibid,p.33)のであり、人間の存在が現実化すると同時に、つまり新生児が生を受けたと同時に、「実存的疎外」に陥る(創造と墮落の一致。すなわち「現実化した創造」と「疎外した実存」との同一。ibid.,p.22)。創造は本質的に善であっても、人

間の実存においては、「自由」と、その限界としての「運命」の両極 (Tillich [1951], p.182~186) は不可避となる。

「墮落」が象徴するのは、「本質から実存への移行」であるが、この「移行」は人間の自由の行為 (倫理的問題) であると共に、人間の運命 (普遍性) と捉えられ、「実存は倫理的自由に根ざすと同時にまた悲劇的運命に根ざす」 (Tillich [1957a], p.38) とあるように、疎外の悲劇的・普遍的性質と、疎外に対する人格的責任性の両方が問われることになる。したがって、「実存的疎外」と、その疎外による「破壊的結果」とを区別することが必要となる、とティリッヒはいうが、ここでの「疎外」の概念とは何か。「疎外」の語の深遠さは、人間は自らの疎外しているものに本質的に属していることを意味することにある (ibid., p.45) ように、「疎外」が即、聖書でいう「罪」にあたるのではなく、「人が自らの属しているもの」 (神、世界、自分自身) からの疎外状態にあるという罪は、個々の道徳的違反としての罪とはほとんど関わりがなく、「罪」という語が使われる時は、人が自らの属しているものに背を向けるという人格的行為が表される、と捉えられている。これは前述した「本質から実存への移行」における、疎外における悲劇的側面に対して、人格的自由と責任性の要素を強調した場合である (ibid., p.44~46)。疎外における悲劇的普遍的側面 (決定論的要素) は、人格的責任性を軽視するものではなく、人間の行為は「彼の存在全体に依るものであって、そこには彼の過去の自由な諸行為と、彼個人のだけでなく、人類の普遍的運命とが含まれている」のであり、というのも「個々の行為としての罪は、疎外の普遍的事実を現実化」し逆に「どの自由の行為にも疎外の運命が含まれている」からである。

それでは、「実存」が「疎外」の状況にある時、どのような事態を招くであろうか。「存在論的両極の衝突」⁽¹²⁾と「疎外の諸制約下における有限性の諸カテゴリーの変化」とが苦難や孤独など、人間の窮境の上へその結果をもたらす、という。ここで重要なことは「本質的有限性の要素としての苦難」と「実存的疎外性の要素としての苦難」の区別である。(前者は「有限性の表現としての苦難」であるが、後者は「疎外の結果としての苦難」である) ティリッヒによれば、キリスト教においては、有限性 時間、空間、因果、実体の範疇で表される はすなわち悪、とは捉えない。「有限性の構造は、それ自身においては善であるが、ただ疎外の諸条件のもとにおいて、破壊の構造」 (ibid., p.71) となり、そして「キリスト教では、有限性の要素としての苦難を究極的勇気をもって受容し、またそれによって実存的疎外から来る、単なる破壊であるような苦難を克服することが要求される」のである。この「破壊的苦難」の克服は時間・空間の内においては部分的にしか可能でないが、「断片的克服」を可能にするのが「勇気」となる。この「勇気」は、破壊的苦難が究極的に克服される終末への期待という背景があってこそ与えられるのである (ibid., p.70)。

「実存的疎外」そのものは、「新存在」なくして克服しえない。本質的存在と実存的存在の分裂を越えて「新存在」への探求が現れる領域が「宗教」である、とされる。「新存在」の担い手

たる「キリスト」は実存の諸条件のもとにありつつ、しかもそれを裁き克服すること、ある一人の人格的生において、本質的人間存在が、実存の諸条件の下で、これに征服されることなく現れたこと、これがキリスト教使信にいうパラドクスとなる。キリストは「調停者」(mediator)として従来、表現されてきたが、「調停」の機能は究極的具体性を造り上げるだけでなく、無限なものと有限なもの、無制約的なものと制約されたものとの架橋を表す。すなわち「調停」は「再結合」であり、「救済」となるのである。

ティリッヒの「実存」構造においては、「実存の条件下における疎外」概念の分析が中心となるだけではなく、人間は本質的に神と結合している存在ではあるものの、実存の状況においては疎外状況にあるということ、したがって「本質」を背景に持たずして「実存」について語ることができない、ということも同様に核心となる。「神への問い」を人が問うるのは、「神から切り離されていないにしても、すでに神から疎外している」(ibid.,p.47)からである。「問い」を投げかける存在、すなわち「実存」の疎外の窮境については、実存哲学によって多彩な分析がなされるところではあるが、「本質」を如何に想定するのか、という「本質」についての問いは、実存哲学ではどのように捉えられるのか。ティリッヒの視点では、「実存主義」において、「実存」は人間の本質的な性質と対立するものとして理解されており、人間の状況が叙述されるべきであるならば、その本質的な性質の表象が十分なされなければならない。しかし「実存主義」と深層心理学にとって、それは中心的関心ではなく、人間を実存の観点からのみ見て、その本質的な善なる性質を見失う傾向がある、と指摘される (Tillich[1955c],S.310)。彼にとっては、純粋な「実存主義」も純粋な「本質主義」も誤りとなる⁽¹³⁾。「実存主義的」思想家たちが「実存」へと人々を呼び戻そうとする時、その批判は「存在と思惟との同一視」に対して向けられている。「伝統的な「本質」と「実存」との区別から出発しつつ、彼らは、現実または存在の具体性と内実とは、「本質」ではなく、認識的経験の対象でもなく、むしろ「実存」、すなわち直接的に経験できるものとしての現実であると主張して、人間の直接的経験の内的かつ人格的特性を強調する」(Tillich[1944],p.355)という。もともとこの動勢は、ヘーゲルの本質哲学における存在と思惟との同一に対する批判から始まったからである。「実存主義」は本来、「実存」と「本質」との分離から出発しているが、強調点がどこに置かれるのか、ということが問題になるのであって、ティリッヒの場合は、実存の分析と並んで、可能的本質の善への希望を見て取ることができよう。この希望は、終末における「破壊的苦難」の究極的克服が背景となることも重要な視点である。「実存」の疎外から「終末」における成就へ、という期待も見逃すべきではない。

以上のような「実存」概念と並び、ティリッヒの「宗教」概念にはどのような特徴があるか。ひとつに人間の「深みの次元」を「宗教的次元」として捉える見方がある (Tillich[1959], S.39~41,49)。「深みの次元」とはすなわち、「存在と生の意味」である。「生の意味」は、具体的な諸宗教の象徴・儀礼・制度などにおいて形式を得ているが、「深みの次元としての宗教」は

具体的宗教を超える「宗教以上のもの」(ibid.,S.39)と捉えられる。よって具体的な諸宗教から人が遠ざかっていようと、それが真に生の意味を問うた結果であるならば、その人は「宗教的」でありうる。生と存在の意味を問うことにおいて「宗教的」となるのである。また、「深みの次元」としての広義の宗教については、「神律」と「自律」の関係によっても表現される。実存の状況下において生じる「他律的理性と自律的理性の分裂・葛藤」は、「神律」において統一されるが、事物は実存の諸制約下において現実化する故に、「完全な神律」「神の国の充満」

はリアリティを持たない(Tillich[1951],p.54)。現実には、神律とは「自分自身の深みと結びついた自律的理性」(ibid.,p.85)であり、「神律」は現実においては常に「自律」と結合して成立するのである。「神律」から離れた「自律」は、自らの「深み」を喪失している。ゆえにティリッヒが憂慮するような、20世紀における宗教的次元の喪失、そしてそこに忍び込む「他律」すなわちファシズム・民族主義などの理念による支配を招くことになる。

現実の「深みの次元としての宗教」と捉える限り、冒頭の「ヒューマニストらの答えは宗教的源泉から来る」という命題は、ティリッヒにとって矛盾はないわけである。「実存主義者」など「ヒューマニスト」らは自ら理性の導きにおいて思考するものの、その思考内容は「実存の分析」ととどまっており、「答え」を求めようとするときには、すでに「自律的理性の深み」に踏みこんでいる、ということが意味されているのであろう。「答え」を実存から展開しようと試みるが、「答え」が見いだせるのは「深み」「宗教的源泉」においてである、ということになる。ここでは「自分自身の深みと結びついた自律的理性」が「神律」であり、「神律」(宗教)が現実化するためには「自律」(文化)においてである故、「宗教」と「文化」は互いに対立するものではない、というティリッヒの見解を見て取ることができよう(Tillich[1963a],p.4,5)。自律的文化において、従ってヒューマニストらにとって「深みの次元」を真に問うた故にこそ、意味を持ち得なくなった従来の「宗教的象徴」をいかに再評価し「弁証」するか、という問題がティリッヒ神学の根幹であり、自ら提唱する「弁証神学」「相関の神学」の目的であろう。

またヤスパースの批判によれば、「キリスト」については、前述のように「ある現存在の現実性が絶対的実在性となった」内在的な神の具象性と捉えられた。ティリッヒにおいても、「キリスト」は「究極的具体性」とみなされるが、この「究極的具体性」の担い手たるキリストは、イエスという具体的生を犠牲に供することにおいて、究極性を獲得しうる、という観点に基づいてである。「啓示が自らを失うことなく、自らを否定する力を持ちうるならば、その啓示は終極的である」(Tillich[1951],p.133)といわれる。「完全に具体的なものと完全に絶対的なものとが結合される」逆説(Tillich[1951],p.150)、すなわちキリストの自己犠牲において、究極性と具体性との統一をみるため、宗教における「内在する具象的神」という偶像は回避されるのである。

む す び

ティリッヒが用いる「宗教」の語においては、具体的な伝統宗教が表されるだけでなく、文化のあらゆる領域においてその「深みの次元」として捉えられる、究極的なものについての関心としての普遍的な「宗教」をもが意味される。そして近代人にとって意味をもちえなくなったキリスト教使信の内容を、「深みの次元」の「象徴」「表現」として弁証することがティリッヒの試みであった。「宗教」を広義に「深みの次元」として捉えることによって、宗教と文化の対立を解決することになる。というのも、「文化にとって受け入れ難い信仰」も「信仰にとって受け入れ難い文化」もティリッヒにとっては不成立だからである。また宗教と文化は、ティリッヒの「問い」と「答え」の構造においても捉えうる。文化における究極的なものについての問い（本質的にそこに我々が属しているからこそ可能となる）は、宗教において「答え」を求める、すなわち「宗教的象徴」によって答えられることとなる。「実存哲学」について、ティリッヒは、「意味の再獲得」の動きとして捉え、深みの次元の覚醒へと人々を促す、という点に關しての評価は肯定的であり、「答え」を導く準備段階としてのみ捉えられてはいない。意味を問う、という「問い」においては、そもそも深みの次元への気づきがなければそのような問いは生まれないのであるから、「実存哲学」の端緒も「宗教的」とみなされることになる。が、「答え」を「実存の分析」からは得ようとしても得られず、ティリッヒに従うなら、我々の現在の状況にとって、新たに意味を持ち得るような「宗教的象徴」が与えられなければならない、ということになる。ヤスパースの「哲学的信仰」も、「限界状況」に直面して、その価値を失う従来の意味世界にあって「意味の喪失」に対抗し、世界の「再解釈」を試みるという取り組みにおいては、ティリッヒと共有しうる場所に立つといえよう。ポジティブな一宗教が究極性を要求することは、思惟の自由の阻害とみなされるゆえ、ヤスパースは啓示の排他性を批判する。といっても、彼は「宗教」そのものを全て否定されるべきものとするわけではなく、「宗教」を「暗号」として広義に捉え直すことによって、より「真摯さ」を獲得しうる、と考えているといえよう。この限りでは、「実存主義者らの答えは宗教的」の命題は妥当しうると考えられる。

しかし、ティリッヒとヤスパースがともに「宗教」を広範な意味に捉えているとしても、両者に相容れない点を見出せることも否定できない。ティリッヒの実存の「問い」に対しては、キリストの自己犠牲における「究極性と具体性の統一」の啓示や、「新存在」キリスト、実存の疎外に対する終末論的期待などの「答え」が与えられる。これらは、ヤスパースの、暗号としての超越者との関わりにおける「実存」といった解答とは、意味への問いという出発点において共通したとしても、辿りつく所は異なるといわねばならない。ティリッヒが自ら「神学的円環」のうちにあるという以上、神学の「答え」に至るのは必然かもしれないが、円環のうちにある人間、つまり神学者のみならず、キリスト教的象徴に意味を見出さない人々に対し、象徴の意味を再獲得しようとする「弁証神学」が、彼の試みである。ゆえに、実存哲学など円環の

外にあるものに対しても、議論を展開しうる可能性はあるといえよう。ティリッヒの視点を援用するならば、ヤスパースのいう「暗号」としての「啓示」「キリスト」などの概念が、排他性を避けるあまり、具体性を失っていないだろうか、などという問題点も指摘できる。冒頭の「実存哲学の答えは宗教的である」という命題は、「宗教」を広義に捉えるならば、「意味の再獲得」の希求において「宗教的」とも呼びえるものの、「宗教」概念をいかに設定するかによって左右される命題でもある。が命題の是非が如何にあらうとも、ティリッヒの目指すところは、非キリスト者を含む人々によって、自分の神学に対して、議論が起こされることでもあった。ティリッヒ神学の諸命題、諸概念が、議論を喚起させる力に満ちている、ということに関しては、肯定するに難くない。

註

- (1) 第二次大戦中の 44 年に発表された『実存哲学』においては、戦争中という状況ゆえドイツにおけるハイデガー・ヤスパース等についての言及のみで、サルトルなど、フランス実存主義に関する記述はみられない。
- (2) 近年の研究ではヤスパース、ハイデガーらに代表される「実存哲学」と、サルトルに代表される「実存主義」とを明確に区別する観点も見受けられるが、ティリッヒの理解では、前者は「有神論的実存主義」、後者は「無神論的実存主義」と区別される、としながら、この有神論／無神論の区別については、どちらも「宗教的源泉」から答えを得ている点では同じである、とみなされ、両者ともに「ヒューマニスト」として捉えられている。(Tillich[1957a],p.25,26)
- (3) あるものから突出した者は、彼がそこに立っていたところの、そして一部ではいまだ立っているところの規準から上に出る、とみなされるため、「外に立つ」者は同時にいまだ「中に立つ」ということになる。(Tillich[1957a],p.20)
- (4) 実存哲学の端緒ならびに 19,20 世紀における展開についてのティリッヒの理解は、哲学史においても J・ヴァールなどの理解と共通するところが多い。ヴァールによれば、「ヘーゲルにとって完全な実在とは、理性的全体性」で、彼の体系に対するキルケゴールらの反発から実存主義が生じたとし、またギリシア哲学にもその端緒を認める。といっても、プラトンのイデア追求に対し、「実在とは個物である」としたアリストテレスを、実存主義的伝統の根源とみなしている(『実存主義入門』:Les philosophies de l'existence,1954)。また実存哲学に関する理解として、ティリッヒに特徴的であるのは、マルクスも「実存思想家」として含めることであろう。
- (5) 前述の如く「実存思想家」としてマルクスを挙げることはティリッヒの特徴であるが、その所以は、マルクスが対象化され疎外化される人間の状況に対し意味を求めること、世界の「解釈」ではなく「変革」を求めること、などにおいてである。
- (6) 超越者が我々と人格的関わりを持ちうる可能性として、ヤスパースは「人格神」の概念を承認するが、「人格神」という名も「超越者」の「暗号」である、と捉える。「啓示信仰においては、神は「汝」と

- して捉えられるが、「(神と我々との「我 汝」関係を捉えうるのは)超越者の超感性的なもの、超存在的なもの、超合理的なものが、人格神の暗号の形で、汝となる」からであり、哲学的信仰は、神の人格性について、「人間における人格性の根源」ではあるが、それぞれの人間を制限づける個々の人格を無限に上回るような「神の暗号」として認識するという (Jaspers[1962],S.482)。「超越者」(Transzendenz)は暗号としてのみ「人格」で、固定された属性としての「人格」を持つわけではない。
- (7) これら様態は発展段階的にあるのではなく、次元の違いとしてある。例えば、「実存」の様態は「現存在」、生命体において実現される。また各包括者の様態は、全体としての包括者の一構成要素、部分ではない、と捉えられる。(Jaspers[1948], S.16~20)
- (8) ヤスパースが「宗教」という時に、キリスト教以外の諸宗教、また啓示宗教以外の諸宗教をも想定しているが、哲学との対比として捉えられる「宗教」は、キリスト教啓示信仰である。これはヤスパース自身ならびに西洋哲学が、自らが育まれた西欧世界の思想背景となるキリスト教との歴史的実存的关系を棄却することは不可能だからである。
- (9) ヤスパースが好んで引用する中世の箴言詩、「我は来たる、いずこよりかを知らずに。我はある、何者なるかを知らずに。我は死す、何時かを知らずに。我は行く、いずこへかを知らずに。我は驚く、我が心悦ばしくあることを」について、彼によればこの唱句は「キリスト教的」ではない、というが、彼にとっての「啓示信仰」は、すべてに向かって一つの答えを与えている、とみなされるからである。(Jaspers[1962],S.29)
- (10) 『実存主義とは何か』サルトル著作集第13巻 人文書院(L'existentialisme est un Humanisme,1955)
- (11) 実存以前の「夢見る無垢」の状態はあくまでも「可能的」本質存在である。「単なる可能性あるいは夢見る無垢は完全性ではない。実存と本質との意識的統一が完全性である。」(Tillich[1957a],p.34)
- (12) 『組織神学Ⅰ』で分析された、人間存在における自由 運命、形式 動性、参与 個別化の両極である。(Tillich[1951],p.174~182)
- (13)フロイトの提唱する、人間のリビドーによる支配などの観点においては、実存の疎外状況にある人間への否定的評価がみられる、という (Tillich[1955c],S.310)。またティリッヒは、本質論的なものと実存論的なものとの緊張関係という観点については、シェリング哲学のポテンツ論への積極的評価をしている。(Tillich[1955d],S.398)

<ヤスパース 引用文献表>

Jaspers[1932]:Philosophie,3 Bde.,1932 ,4. Aufl.,Berlin/Heidelberg,1973

Jaspers[1948]:Der philosophische Glaube, München,1948, 2Aufl.,1951

Jaspers[1962]:Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München,1962
2.Aufl.,1963

(きとう・ようこ 京都大学大学院文学研究科修士課程)